DVOJNOST ETNOLOŠKOG DISKURSA I POZICIJA ETNOLOGIJE BRANIMIRA BRATANIĆA

TOMISLAV PLETENAC
Filozofski fakultet
Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju
10000 Zagreb, Lučića 3

UDK 39-05 Bratanic, B.
Izvorni znanstveni rad
Original scientific paper
Prihvaćeno: 15. 6. 2006.

Tekst se bavi aktualizacijom etnološkog diskursa prof. Branimira Bratanića unutar suvremenog stanja etnološke spoznaje. Tekst se posebice bavi postkolonijalnim stanjem hrvatske etnologije, njezinim posebnostima vezanim uz položaj koji ima kako prema kulturama koje proučava, tako i prema teoriji koju uvozi. Pokušava se pronaći novo mjesto etnološkog iskaza koji je na ekvidistanci prema oba pola.

Ključne riječi: povijest etnologije, postkolonijalnost, Branimir Bratanić, teorija

Uvid u dugotrajnu izdržljivost koncepcije zakonite povijesti, u njezinu sposobnost da se suoči s otporima, preradi ih u sebi te tako obogaćena nastavi svoj povijesni put - preporučuje nam, naprotiv, oprez
(Biti 1994:100)

UVOD

Teorijske koncepcije koje danas kvalitetno kotiraju na domaćem etnološkom tržištu svoj su procvat doživljavale na sveukupnoj kritici etnologije prve polovice dvadesetoga stoljeća. Ne ulazeći u ideološku pozadinu svake od njih, na što se ukazuje na drugom mjestu (Pletenac 1999), ovo je prigodničarski otvorena mogućnost ukazivanja u kolikoj je mjeri upravo dvojni povijesni kontinuitet etnološke teorijske misli druge polovice 20. stoljeća, a dijelom i dalje, određen upravo uspostavljanjem moćnoga Bratanićeva teorijskog i praktičnog autoriteta. Zavlačenje pod teorijsku kožu u pokušaju rekonstrukcije originalnoga smisla, koji nam je na

ovaj ili onaj način posredovan iz povijesnih ali i bilo kojih drugih medijskih dubina, unaprijed je osuđen na siguran neuspjeh. Stoga ni ovaj tekst na želi ponavljati greške prethodnih metodologija u potrazi za konačnim i sveobuhvatnim odgovorima. Profesor Bratanić time postaje pokretački duh u pokušaju konstrukcije onoga što proviruje iza naslova. Dakle, mjesta na kojima se može raspraviti i još poneka mogućnost čitanja predmetnosti koja sebi prisvaja atribut etnološke. Upravo je dvojnost ukupnosti etnološkog znanja, prvenstveno kao prepoznavanje dviju kultura, a onda i kao stalno, bilo latentno bilo vrlo otvoreno sukobljavanje dviju teorijskih pozicija, onaj prostor u kojem je u momu čitanju povijesti hrvatske etnologije Bratanićeva figura stalno zadobivala sve važniju i važniju ulogu. No, jednako su se tako i drugi autori stalno vraćali tekstovima koje je Bratanić ostavio iza sebe. Sigurno je najvažniji onaj u kojem pokušava teorijski zatvoriti posljednjih sto godina etnologije u Hrvatskoj. Na tome su mjestu izrastala razna osporavanja, ali i pokušaji pregovaranja koji su uvijek nanovo aktualizirali ono što je Bratanić isporučio kao vlastitu etnološku ostavštinu. U skladu sa sveukupnom dvojnošću u hrvatskoj etnologiji i Bratanić bi najčešće dolazio u paru s Gavazzijem, utemeljiteljem akademskoga etnološkog znanja. U tom paru, međutim, kao da je zbog nekolicine svojih tekstova apstraktne ili bolje rečeno programatske provenijencije Bratanić preuzeo mjesto teoretičara, dok se Gavazziju i formalno pripisalo mjesto etnologa-empiričara (Čapo 1991:9). S druge, pak, strane u jednoj nedisjunktivnoj poziciji oni su poput dvojca bez kormilara uvedeni u suvremenost etnologije kao predstavnici jedne posebne etnološke škole u kojoj se empirija ipak mnogo više uvažavala no što je to bio slučaj s teorijom. Teorija kao da je bila u to vrijeme nužan privjesak empirijskoj stvarnosti koja je obilovala materijalom i svježinom pa se tako koristila bilo u prigodničarskim situacijama (Bratanić 1957) uglavnom kao pozicioniranje i obrana empirije od mogućih kontaminacija dodatnim smislom. Problematičnost sukobljenosti teorije i empirije dodatno je opteretila ionako slabašnu društvenu poziciju etnologije, posebno tijekom 60-ih i 70-ih godina prošlog stoljeća. Upravo unutar ta dva desetljeća, uz hrvatski etnološki standard, razvijao se još jedan etnološki diskurs koji je pokušavao recentno "terensko stanje" domaće kulture uklopiti u suvremene teorijske, ali i društvene obrasce. Ta udvojenost je poprimala vrlo često karakteristike otvorenog znanstvenog, institucionalnog, ali i neizbježnog političkog i društvenog sukoba. Raznolike su se društvene napetosti na

ovaj ili onaj način upisivale i u (uglavnom kuloarske) interpretacije nastale diskurzivne podvojenosti[1]

Između svih tih udvajanja može se uspostaviti i neka vrst povijesti načina stvaranja međusobnih razmicanja polova, elemenata na/u kojima se detektirao identitet jednoga ili drugoga. Iako je ovo tekst koji u svom centru nudi ostavštinu i današnju etnološku refleksiju Branimira Bratanića, upravo zbog uspostavljanja dvojnosti kao svojevrsnoga bratanićevskog nexusa etnologije, trebalo bi se prvenstveno okrenuti nekim elementima utemeljitelja hrvatske etnologije - Antuna Radića.

Vrlo je snažna interpretacija koja će relativno skroman opus Antuna Radića proglasiti glavnim uzročnikom stvaranja dihotomije selo-grad u kojoj je ono seosko etničko, prirodno i nepovijesno (Rihtman-Auguštin 2001). Međutim, ukoliko pokušamo malo pažljivije ustanoviti na koji način Radić pokušava obrazložiti svoju tezu o podvojenosti, problem našeg i tuđeg, ali i smisla etnologije, onda nam se ta ideja o nepromjenjivom narodu mora nužno poljuljati. Unošenje optike postkolonijalne teorije dodatno može rasvijetliti o čemu se radi.

PONOVNO O DVIJE KULTURE ANTUNA RADIĆA

Antun Radić, istina, zahtijeva kulturnu purifikaciju i oslobađanje naroda od raznih kolonizatorskih praksi, ali, u prvom redu, utemeljenja civilizacije isključivo u antičkim kulturama Grčke i Rima te kristijanizacije. U tim se idejama skriva i njegova pohvala Šižgoriću koji ostaje vjeran folkloru u trenutku kada je svijet *pobenavio* za klasičnom Grčkom i Rimom. No, za razliku od svoje kasnije interpretacije, nastale na moćnoj fragmentaciji njegovih tekstova od kojih je sigurno najutjecajnija ona Rihtman Auguštin: *U tekstovima uz i oko Osnove Antunu Radiću nedostaje razrada odnosa među dvjema kulturama. One su odvojene i među njima postoji jaz; utjecaji gospodske (tj. tuđinske, mehanizirane, urbane) kulture na onu seljačku a priori su negativni jer, kako misli, ne sadrže u sebi poruke nacionalnog identiteta* (Rihtman Auguštin 2001:48-49), Radić ne shvaća ni gradsku

[1] Kako o tim upisivačkim postupcima nema pisanih ili drugačijih povijesnih izvora, ta će se povijest morati ispisati korištenjem uglavnom etnografskih metoda.

kulturu (kulturu utemeljenu na antičkom naslijeđu i kršćanstvu) isključivo negativnom, pokvarenom i kolonizatorskom, kako bi se to dalo zaključiti iz gornjega citata, te upravo time više nego ijedan drugi etnolog na tlu Europe dalekovidno sanja etnologiju koja je jedno, u kojoj se međusobno sučeljavaju ali i podržavaju i komuniciraju suprotstavljeni kulturalni identiteti[2]. No, stanje društvene interpretacije teško je moglo probaviti takve Radićeve stavove i on vrlo brzo odlazi iz etnologije. Ostaje zapamćen samo po svom određenju naroda i gospode kao dviju kultura i Upitnici koja je postala (kasnije prerađena) glavno etnološko tehničko sredstvo. Radić iznova čitan kao da otkriva neke temeljne aporije i dualizme koji će stvarati teške probleme hrvatskoj etnologiji u njezinu povijesnom tijeku.

Ono što Radića odmah pozicionira u svojevrsni osjećaj postkolonijalnog identiteta jest određenje gradske kulture kao tuđe, za razliku od seljačke koja je ostala etnička. To i ne bi bila toliko skandalozna tvrdnja da njezina definicija nije bila skandalozna i to posebice prilikom doticanja znanja odnosno narodne neukosti: *No jazu onome koji dijeli narod od gospode, nije uzrok samo neznanje narodno. Kad bi neznanje bilo uzrok, onda bi isti jaz postojao i između gospode i njihovih žena, gospođa, između gospode , koja su učila visoke škole, i gospode koja tih škola nijesu učila, kao što su trgovci, bankiri itd., jer po svom znanju ne stoje ni njihove žene, ni trgovci, i bankiri mnogo više od naroda...* (Radić 1936:4) Takvi su Radićevi stavovi naletjeli na neshvaćanje unutar akademske zajednice. Uslijedio je odgovor dr. Stjepana Bosanca koji uvodi pojam *milieua* u kojem: *dionicima kulturnih tekovina postaju svi, koji se kreću u istom milie-u* (Bosanac u Radić, 1936:86) Problematičnost Radićevih tvrdnji bila je za Bosanca heterogenizacija gospodske kulture i svojevrsno subverzivno okretanje zdravo razumske razlikovne prakse elita na njih same, što je očigledno bilo previše za kraj 19. stoljeća. Prema Radiću su te elite nekim svojim dijelom jednako neuke, siromašne, rade rukama kao i narod. Jedan od najboljih izvrtanja društvenog smisla upravo je umni rad koji je, navodno, glavni atribut elita. Radić na to odgovara: - *mnoga Ciganka ne zna za žuljeve, već gatanjem u karte sebi*

[2] *To je zadaća i cijelj narodoznanstva. Ne mislimo da će taj posao, i po tom pomirba gospode i naroda, t.j. različitih kultura, biti skoro gotova, da će se te kulture skoro izravnati, nivelirati. No to je naša cijelj* (A. Radić 1936:16)

kruh služi. Nije li to neki umni rad? Pa ipak nitko nije Ciganke nazvao gospođom (Radić 1936:5).

U pozadini cijelog sustava, kojeg je Radić imao na umu, krila se i metodološka premisa u kojoj građu, etnografiju mogu ispisivati samo seljaci sami. Upravo to je otvorilo drugi polemički tekst *Narod o sebi* u kojem Radić pokušava objasniti i razložiti svoje stavove koji su izgleda[3] bili žestoko napadani.

Nekoliko je razloga za takav njegov stav. Prvi je, problem književnog jezika. Školski naučen jezik: *je stvoren za disciplinirano mišljenje, stvoren za okvir naših naukom stečenih pojmova. Štogod je izvan tog okvira, toga književni jezik a)ili ne može izreći, kako treba ili b) će to povući u onaj svoj okvir, pa će opet biti izrečeno drugačije, nagrđeno*. To inzistiranje sada postaje jasnije, a ako se sjetimo Gayatri Spivak onda postaje postkolonijalno prije postkolonijalizma. Ovdje se subalternom, onom koji je osuđen na šutnju jer njegovo ime nema tko govoriti, pokušava dati glas. Glas koji je izvaninstitucionalan, koji je pisan u drugom, a opet istom jeziku. Time se i jezična razlika subvertira kod Radića. Ukidanjem dominacije jednoga dijalekta, ukida se i apsolutna dominacija jednoga jezika i društvene grupe koja se njime služi, a smisao proizvode podređeni dijalekti. Time je jača antiprosvjetiteljska etika kod Radića, jezik uma, muškog i nacije nije i najbolji jezik za etnografiju. To Radićevu etnografiju, više nago išta drugo, pozicionira kao domaću znanost.

Druga kategorija koju Radić metodološki pronalazi kao smetnju opisivanju naroda jest kompleks *kultur-tregera*. To su, prema Radiću, oni koji smatraju kako je narod zaostao i kako koči razvoj i progres nacije prema blagostanju i bogatstvu. Svoju osnovnom misijom smatraju prosvjećivanje tog naroda koji bi se trebao ostaviti svega i pustiti racionalnom urbanom da misli za njega – agronomu, ekonomistu, arhitektu i ostalim strukama, pa na kraju krajeva i etnologu. To bi jasno dovelo do paradoksa u kojem samo etnolog zna što je narodna kultura. Takav je opis naroda zasigurno netočan i Radić pri tome kaže kako poznaje samo dvojicu ljudi iz grada koji su u stanju *raditi* etnografiju.

---

[3] Za potrebe ovog teksta nije bilo nužno pronalaziti tekst na kojeg Radić odgovara, zato što je bilo važnije odrediti metodološki put kojim Radić želi premostiti opreko seljaci-gospoda.

Unutar toga drugog kompleksa metodoloških problema Radić odmah upire prstom i na drugi metatekst koji se ucjepljuje na etnografski diskurs, onaj *patriotičko sentimentalan*. Eksplicirajući svoju kritiku tog modela etnografije, Radić piše: *Dakako: obrazovani se ljudi nikako ne mogu odreći gospodstva, ili barem protektorstva nad narodom. Kako su sami pod tuđim gospodstvom i protektorstvom, nikako im ne ide u glavu, da bi se morali osjećati s narodom svojim jedno, već drže, da mu moraju biti gospodari, vođe, zaštitnici* (Radić, 1936:96). Takav je opis u kojem patriotizam u konkretnom slučaju nije ništa drugo već potiskivanje glasa reprezentacija i pripitomljavanje Drugog kako bi se identificirala elita, ipak u najmanju ruku malo preuranjen za 19. stoljeće. S druge strane, podsjeća na temeljne teze Gayatri Spivak u kojima ona utvrđuje kako su domorodački diskursi o sebi elitni, kolonizatorsko-hegemonijski i etnocentrični prema dvostruko podređenima te zahtijeva strateško čitanje koje će biti kritika kolonijalizma. Čini se kako je Radić već uvelike bio svjestan tog davanja glasa. Stoga i treba razumjeti kako su takva radikalna čitanja završila negdje daleko u sabranim djelima, a Osnova u žarištu interesa. Osim na Gayatri Spivak, Radićeve ideje prizivaju i Bhabhinu *intimacy*. Za razliku od Bhabhe, Radić ovdje ipak računa na dva Druga. Drugi koji je elita unutar kolonizacije, koji je agent kolonizacijskog diskursa i drugi koji je subalteran (vidi Spivak 1995), dakle seljaštvo. On, dakle, ne zastupa jednost dvaju potpuno stranih i o kontaktu neovisnih kategorija već je u poziciji da zahvaljujući diskursu nacionalne države lakše podari tu jednost društvu u cjelini. No, ni sama mu znanost nije isključena iz takvog ideala jednosti. Seljačka etnografija (koja je, usput rečeno, za Radića tim bolja što je subjektivnija) traži etnološku interpretaciju. Ono što ipak razdvaja tu jednost jest i dalje neupitna pozicija etnološkog subjekta koji interpretira objekt koliko god se on subjektivno iskazivao.

Moglo bi se reći kako Radić, zapravo, ne konstruira Drugog u formatima selo -grad, prošlost - sadašnjost, primitivnost - civilizacija, već je za njega ta opreka historijski proizvedena, umjetna konstrukcija kolonijalne provenijencije (iako o izričitom kolonijalizmu ne govori), a etnologiju vidi kao znanost koja će iznjedriti dokidanje takvih opozicija i pretvoriti ih u neki novi (on ga naziva nacionalnim) kulturalni diskurs. Dugo je trebalo, nešto više od sto godina, da se ta Radićeva ideja na trenutak prikaže na horizontu, a onda je opet nestala u tmini novog *differancea* nacionalnog subjekta i objekta.

Upravo se na takvim temeljima gradio nastavak etnologije koja se od Radićeva izlaska iz znanosti do 1927. godine (što je više od dvadeset godina)

nalazila što u Etnografskom muzeju, što u Akademijinu Odboru za narodni život i običaje. Radićevim se odlaskom etnologija počinje razvijati drukčijim smjerom. Ono što je na površini ostalo plutati bila je Osnova, u obliku popisa pitanja i ideja o dvjema kulturama.

NOVO RAZLIKOVANJE SELA I GOSPODE

Radićeva je etnologija fragmentirana i samo su neki dijelovi kasnije preuzeti. Da je tome tako, dovoljno je usporediti Radićev tekst *Izvještaj o putovanju po Bosni i Hercegovini* i bilo koji tekst njegovih nasljednika Branimira Bratanića i Milovana Gavazzija. Pregledaju li se samo površno oblici Radićeva etnografskog pisma, odmah se, gotovo na svakoj stranici, prepoznaju dubinske razlike između etnografija: *Ja sam, štono se kaže, gutao svaku riječ oko sebe, hoteći prodrijeti u unutrašnjost duše ovomu narodu i tako naći barem njekaki tumač stogodišnjem tužnom klanju, iz kojeg su postale one narodne pjesme, kojima se bavi narodoznanstvo. I ja moram priznati – pa sudio tko o toj činjenici, što mu drago – da su se oni osnovi, što ih je u meni udario hrvatski školski uzgoj i opći naš horizont nad ovom stvari – da su se ti osnovi uzdrmali* (Radić 1936:151). Radić, ne samo što ulazi u prostor kazivačke interpretacije kao jednakopravne, već unutar razgovora s kazivačem pokušava u nekakvom gotovo dijaloškom formatu dati i interpretaciju narodnih pjesama. Njegova je etnografija čvrsto uklopljena u sadašnjost komunikacije i nije, kako bi se očekivalo, potraga za starinama. Radićeva je interpretacija kulture, doista, gotovo jednakomjerno podijeljena. Njegova je etnografija istovremeno i oblik interpretacije. Takav je Radićev tekst direktna posljedica njegovih, već opisanih postavki o ciljevima etnologije.

Bratanićevi su ciljevi, međutim, bitno drugačiji od Radićevih. Iz njegovih je etnografskih elemenata potpuno isključen kazivač. Krajnja su instanca tog isključivanja Upitnice etnografskog atlasa u četiri sveska. Kratkim se pregledom Uptinice brzo stvara zaključak kako su one bazičan popis sveukupnoga južnoslavenskog materijala ugrubo podijeljenog na duhovnu, društvenu i materijalnu kulturu koje se zatim dijele na sve sitnije i sitnije klasifikacijske rodove i porodice[4]. Etnografija je kod Bratanića stroj za klasifikaciju. Pri

[4] Iako se eksplicitno takva podjela nigdje ne vidi, uočljivo je kako su teme do broja 104. uglavnom vezane uz oblike materijalne kulture dok je do broja 126. uglavnom vezan uz oblike društvenosti, a posljednji dio uz običaje i vjerovanja koji se tradicionalno vežu uz duhovnu kulturu.

tom se etnografija u osnovi ne bavi otkrivanjem kulturnih elemenata na nekoj lokaciji, već njihovim popisivanjem. Kao da je sadržaj kulture već poznat, a sada ga samo treba rasprostrti po lokacijama. Bratanić, dakle, koristi postupak jednak onomu iz geologije. Nakon što je razmrvio kulturalnu sliku na niz hijerarhijskih klasifikacijskih elemenata, u kartografskom će ih postupku povezati u razumljivu interpolacijsku cjelinu. Tako je u punoj metodološkoj formi unosio matematičke i geološke metode u etnologiju. To mu omogućava raspoređivanje pojedinih elemenata u zajedničke porodice poput već spomenutih duhovnih, društvenih i materijalnih formi. Pri tom nigdje ne propituje zašto je klasifikacija upravo takva, a ne drugačija. Bratanićeva se klasifikacija seoske kulture oslanja na neku vrst diltheyevskoga općeljudskog duha koji prožima sve kulturalne razlike. Za njega je legitimnost takve klasifikacije određena njegovim vlastitim položajem kao samorazumljivim. Ujedno je to prva karika kojom on proizvodi vlastiti položaj sudjelujućeg subjekta (*participent*). Takav *particepent* položaj ima još jednu važnu karakteristiku: proizvesti upitnicu na nekom prostoru, dakle zatvoren i jasan popis svih moguće promotrivih elemenata, može samo onaj tko je svojom osobnom poviješću vezan uz taj prostor, a nikako stranac. Time si Bratanić omogućava poziciju koja je naizgled neutralna prema svim kulturama. Pri tom on čvrsto računa na mogućnost zdravo razumskog, neutralnog opisa i interpretacije. Bratanić, doduše, nije ni mogao drugačije postupiti s obzirom na kriterije znanstvenosti koji u to doba egzistiraju, premda bi, poštujući te kriterije, morao revidirati temeljnu ideju o sudjelujućem biografskom subjektu koji se onda zahvaljujući metodi, žanru teksta i akademizmu sakriva u nesudjelujuće panoptičko oko.

U slučaju interpolacijskih strategija Bratanić izdvaja dva snažna pojma: komparaciju i tradiciju. Njegove rekonstrukcije traže bazičnu pripojenost seljaštva nekakvom originalnom stanju. On ih ne mora tražiti unutar mita o dobrom divljaku, već Bratanić odobrava i konstrukt nacionalne povijesti. Međutim, kao što je to već primijetila Čapo, Bratanić vrlo malo govori i piše o nacionalnoj kulturi, a njegove se analize oslanjaju na općeslavenske elemente. To je na neki način preformulacija Radićeve teze o podijeljenosti društva na dvije kulture: stranu gradsku i domaću seosku. Dok Radić pušta *domaću* tradiciju u dijalog sa *stranom*, Bratanić ih ostavlja međusobno čvrsto odvojenima. To čvrsto odvajanje ima dvije važne metodološke posljedice. Kao prvo, domaći Drugi je ostavljen u blizini originala i kao takav je nijemi

svjedok, maknut s pozornice brzog protoka vremena. Ostavljen je da kao alokrona struktura živi u cikličkoj povijesti kao naša živa prošlost i time postaje pogodan za analizu. S druge strane, onemogućava kontaminaciju vlastite interpretacije seoskom i sebe odvaja kao Drugog prema njemu. To mu daje ovlast nad reprezentacijom, iako naravno to nije bila njegova svjesna intencija, ali je proizvod onoga istog kriterija znanstvenosti.

Činjenica je kako Bratanić zato ne upada olako u post-prosvjetiteljske imperative koji se na ovaj ili onaj način lako reflektiraju u znanstvenoj reprezentaciji Drugog. Naime, antropološki diskurs, unatoč vlastitom kritičkom odmaku od evolucionizma i svih njegovih derivacija, upravo u svom elementarnom i opisno-činjeničnom, etnografskom segmentu i dalje održava metaforu kroćenja i pripitomljavanja, prevođenja i kontrole Drugog. Obično etnografija omogućava takvo stanje dokidanjem ili premještanjem Drugog u vremenu, pa ozakonjuje mitove o prosvjetiteljskom karakteru kolonijalizma. Bratanić neće pred sobom imati društveni zahtjev modernizacije koji je stvorio reprezentaciju Drugog u Bhabhinim terminima "almost, but not quite" (gotovo, ali ne sasvim). Kod kolonijalnoga diskursa radi se o temeljnoj aporiji prosvjetiteljstva koje mora stalno proizvoditi vlastiti nedostatak kako bi potvrđivalo valjanost. Drugim riječima, uvijek se mora pojaviti neki element razlikovanja na kojem bi se mogao potvrđivati onaj moderni. No, to bi, s druge strane, značilo kako je unutar kolonijalnoga diskursa i kultura kolonijalnoga subjekta (kojeg će taj subjekt tako gordo nazvati *civilizacijom*) unaprijed osuđena na neuspjeh, odnosno: *Uspjeh kolonijalnog prisvajanja ovisi o umnožavanju nepodesnih objekata koji osiguravaju strukturnu grešku...* (Bhabha 2002:86). Načini generiranja tih sistemskih grešaka su raznorodni (Bhabha je cijelu svoju knjigu posvetio upravo tome), a onaj na koji misli kada govori o objektu koji je gotovo poput nas, ali ne sasvim, jest *mimikrija*. Ona se pojavljuje kao metonimijska parcijalnost koja omogućava stalno razlikovanje, neku udarnu karakteristiku koja će, unatoč civilizacijskom procesu, stalno ukazivati na nepremostivu razliku. S druge strane, ona se može promatrati i kao mjesto na kojem nešto što je radikalno različito ima svojstva koja su poput civiliziranog čovjeka i time stvaraju prijetnju prosvjetiteljskom subjektu. U takvim uvjetima etnografija je služila kao odlično sredstvo za uspostavljanje stalne razlike koja nikada neće preći u stanje jednakosti. Etnološka etnografija u kojoj se našao Bratanić na prvi pogled nije imala potrebu uspostavljanja malih razlikovnih pragova.

Njegova se etnografija našla pred drugim polom mimikrije, prijetnjom: *Ambivalentnost kolonijalnog diskursa se uvijek iznova okreće od mimikrije - razlike koje gotovo nema, ali ne sasvim - prema prijetnji - razlika koja je gotovo potpuna, ali ne sasvim* (Bhabha 2002:91) Prijetnja kako će se seljačka kultura reflektirati u onoj gradskoj, dovodi u pitanje i etnološku, a onda i njegovu urbanost, modernost i znanstvenost. Odbacivanje seljačke kulture u vremenu, s nemogućnošću povratka, strategija je koja je jamčila nemogućnost poistovjećivanja.

Seljaci u Bratanićevoj upitničkoj verziji čak i prestaju biti mimikrijski Drugi – još ne poput (*almost but not quite*). Kod njega reprezentacija kulture ne teži nekakvom društvenom razrješenju bilo kontrolom bilo odgojem. Seljaci su u potpunosti izvan sadašnjosti. U svom teorijskom tekstu o seljačkim kulturama Bratanić ide toliko daleko u razdvajanju da raslojava urbanu civilizaciju i seljačku kulturu u dubokoj prošlosti, čak pretpostavlja kako je ona seljačka starija od urbane: *They are, originally at least, full-fledged cultures, encompassing all aspect of human life, and it is probable that they are older then civilizations of which they are parts today* (Bratanić 1979:130). Ove su seljačke kulture, prema Brataniću, najbolje očuvane upravo na istoku i jugoistoku Europe. Time taj prostor postaje neobično važan za istraživanje, a on sam, kao prostorno najbliže pozicioniran tim istim kulturama, autoritet prezentacije. Hrvatska se etnologija tako u Bratanićevom (kon)tekstu ostvarila kao reprezentacija stare kolijevke civilizacija od kojih se jedna u dobroj mjeri zadržala u njegovom susjedstvu. Svaka je vanjska interpretacija koja bi narušavala i preoznačavala povijesni mir, koji se stoljećima održavao uokolo takve kulture, nemoguća. Tako Bratanić odbija interpretaciju kako stranog tako i domaćeg Drugog. Strane antropologije nisu dovoljno dobro opremljene za reprezentaciju, jer traže univerzalističke zakonitosti razvoja čime osiromašuju stvarni sadržaj ovih starih kultura. Također, strana mu je i pučka interpretacija, jer može bitno snažnije dovoditi do sasvim krivih predodžbi koje se onda vrlo lako ucjepljuju u tu samu kulturu. Tako se Bratanić, na neki način, uspostavio kao stražar nad kontaminacijom smisla seljačke kulture. Kako bi svoju stražarsku dužnost čim bolje ispunio, jasno je samo po sebi da je taksonomijski diskurs ujedno i najbolji. Jednom klasificirani podaci i kulturni elementi pružit će malo mogućnosti za teorijsku i laičku interpretaciju. Kultura postaje strogo kontrolirana i nedodirljiv skup odabranih i rekonstruiranih pojava u signifikantnim pojmovnim odnosima i

grupacijama. Tako se na prostoru hibridnosti ponovno preoznačila jedna od kolonizatorskih strategija reprezentacije, jer su za potrebe zamrznuća stanja, geološki i botanički klasifikacijski sustavi najbolja alatka. Tako je, ponovno na prostoru izricanja, jedna uvozna teorijska praksa postala dobrim sredstvom za održavanje domaće etnografije. Ne treba pri tom zanemariti ni povijesnu situaciju u kojoj Bratanić stvara svoj predmet (odnosno predmetnost). Takav mu *cementirani karakter* seljačke kulture otvara mogućnost da jednog dana dosegne drevnu Hrvatsku seosku kulturu i tako omogući otkrivanje povijesne autohtonosti hrvatskoga etničkog korpusa. Htio on to ili ne (shvaćajući, kao što se vidi, seosku kulturu bitno šire od isključivo etničkih karakteristika), odbacivanje domaćeg Drugog u prošlost unutar društvene recepcije moralo je odigrati i kohezivni element unutar stvaranja nacionalnog identiteta. Ironično je da se mnogo kasnije taj diskurs etnografije i etnologije povezivao s romantizmom. Kompletan metodološki aparat kojim se Bratanić služi (iako se poziva na etničnost kulture) ipak ukazuje na moćan prosvjetiteljski diskurs kojim on obuhvaća Drugog izvana. Tek se javna recepcija njegova djela (a posebice *Oraćih sprava u Hrvata*) može smatrati romantičarskom, što na kraju i dovodi Čapo da se pita: *Hrvatska etnologija, znanost o narodu ili o kulturi?* (Čapo 1993:7).

Nakon takvog etabliranja seljačke kulture, koja svojom razdvojenošću prkosi od pradavnih vremena svim civilizacijskim nakanama i tako čuva neko svoje originalno stanje, nije trebalo puno da Bratanićeva etnološka predmetnost postane snažno etnički obojena s tendencijom pronalaženja ostataka primordijalnih etničkih elemenata negdje u blatnim zabitima domovine. Treba, međutim, jasno naglasiti kako takav stav ne postoji ni približno u samim Bratanićevim tekstovima. Ipak, javni je diskurs pozicionirao etnologiju kao nacionalnu znanost kojoj bi ključni element bio raspoznati tisućljetnu endemičnost hrvatskog etnika. Proces je to u kojem se etnologija našla zahvaljujući upravo svojoj konstrukciji objekta unutar kulturne dihotomije. No, takva etnološka pozicija implicira niz problema koji i dan danas teško padaju istočnoeuropskim etnologijama, a reflektira se i u antropološkom postsocijalističkom kontekstu koji prikriveno optužuje hrvatsku etnologiju za nacionalizam, nemodernost, detektira zastoje u razvoju (teorijsku retardaciju) uvodeći zapadnu antropologiju (koja je već dvadesetak godina u permanentnoj krizi objekta i subjekta i s teškom popudbinom prisnih odnosa s ne baš najpopularnijim političkim ideologijama) kao mjeru znanja,

očekujući vjerojatno kako će na mjestu novootkrivenoga društvenog polja zbaciti to svoje teorijsko-ideološko breme te ponovno uspostaviti autoritet, originalnost i iskoristivost svojih starih formi znanja.

Za razliku od procesa udvajanja nacionalnih kultura, koji se događa u trenutku zakretanja stare europske kulturološke granice sjever-jug prema onoj istok-zapad (Wolff 1994) te istovremenoj ekspanziji racionalizma i prosvjetiteljske etike na zapadu, kulture istoka Europe uvozile su društvene teorije sa sjevera i zapada te stvarale društvene disjunkcije ogromnih razmjera, toliko velikih da se i same mogu poistovjetiti s dalekim azijskim iskustvima:

… antikolonijalni nacionalizam stvara svoju vlastitu domenu suvereniteta unutar koloniziranog društva mnogo prije no što započne borbu sa imperijalnom silom. To čini ***razdvajanjem svijeta na dvije domene – materijalnu i duhovnu. Materijalna domena je 'vanjska', ona ekonomije i državne uprave, znanosti i tehnologije, domene u kojoj je Zapad dokazao svoju superiornost, a Istok pokleknuo. U toj domeni se dakle treba prihvatiti superiornost Zapada, a njegovi dosezi pažljivo izučiti i replicirati. Duhovno je s druge strane 'unutarnja' domena koja čuva esencijalne oznake kulturnog identiteta.*** (preveo i istaknuo T.P.)(Chatterjee 1993:6).

Ta je unutarnja neokrnjena domena koja se u ovakvim procesima koristi kao homogenizirajući faktor, mjesto na kojem se pojavila dvostrukost hrvatske kulture, koja se odmah u početku detektira u dihotomiji naše – tuđe. U ovom citatu kao da odjekuje politička ideja braće Radić o pomirenju seljaka i gospode u kojoj bi se te dvije kulture prožele i stvorile neku novu zajedničku hibridnu kulturu (Leček). Takvo stanje hrvatske etnologije opravdava postkolonijalnu optiku, koja je rabijatno ušla u ovaj tekst u drugom poglavlju. Shvaćena u takvim gabaritima nije sasvim nelogična, Bratanićeva zadrška prema teorijskim interpretacijama kulturne antropologije koja tako kontaminira i onaj mali dio kulture koji još svjedoči o nekoj drugoj povijesti. Jednako se tako na razini javnog diskursa javlja neodoljiva potreba za restitucijom i zaštitom te kulture koja izmiče, pa to postaje posao svih koji su u stanju pridružiti se općenarodnom pokretu.od akademskih institucija do župnika, liječnika i učitelja u lokalnim sredinama. Upitnica se kao sredstvo za evidenciju, dokumentaciju i zaštitu pojavljuje kao prekrasna inačica Linneova sustava klasifikacije biljaka pomoću kojih svaka osoba s

koja poznaje latinski jezik može rasporediti i najmanju biljčicu najdaljeg zakutka planete u moćan klasifikacijski sustav.

S druge je strane zapad, zamišljajući nacionalne države (Anderson, 1990), stvarao svoj drugačiji koncept nacije; nacije u koju su svi pozvani (Gellner, 1989), koji je bitno duže trenirao odnose performativnog i pedagoškog diskursa (Bhabha 2004:259-313). Naime, svaka nacija pokušava ostvariti jedan prostor s kojega u sebe uključuje i time na razini razlike i suprotnosti sebi garantira prostor stalne identifikacije u pedagoškom diskursu. No, s druge strane tim istim procesom mora nužno otvoriti mjesto performativnosti vlastitog mjesta. Upravo je kolonijalni pothvat omogućio pedagoškom diskursu da se izmakne prema Drugom, da patronizira i uključuje, dok je domaćim seljacima ostavio moć performativnog izražaja koji je doveo do svih mogućih društvenih pluralnosti[5]. Ljudska prava, heterogenost, prava manjina i multikulturalnost, pojmovi su koji svoju egzistenciju imaju zahvaliti mimikrijskim diskursima koji su u isto vrijeme izvozili civilizaciju u Indiju (Velika Britanija) ili Afriku (Francuska) kako je nikada ne bi uspostavili jer bi time uništili vlastiti autoritet. Stoga, pravo pitanje kolonijalizma nije ono između prihvaćanja globalne civilizacije na štetu domaće kulture, već nemogućnost izgradnje kolonijalnog autoriteta sustavom koji ga gradi (vidi Bhabha 2004:159-175), uvijek u stalnom odgađanju, što je i temeljni problem nacionalne retorike koji se doduše iskazuje tek u postkolonijalnim nacionalizmima na koje nam ukazuje Chatterjee.

PREMA NOVOJ ETNOLOGIJI

Iako Bratanić zasigurno nije bio svjestan svih implikacija svojih osnovnih postulata, on ostaje temeljno mjesto s kojeg se može prilaziti nekim procesima pregovaranja ili Bratanićeva dijaloga sa suvremenicima i budućnošću. Upravo se na tom mjestu prije, sada već poprilično godina javila Prica pokušavajući u međuodnos dovesti dva naizgled nepomirljiva svijeta, onog Bratanića i Lévi-Straussa. Pothvat zasigurno ekstremno važan za naslijeđenu situaciju podvojenosti etnografskih diskursa koji se međusobno

[5] Vjerojatno nije slučajno, još u vrijeme kolonijalne uprave na zapadu počeo jačati sufražetski pokret koji je tijekom cijelog stoljeća u svojim jasnijim inačicama feminizma i ženskih prava bio glavna snaga preuređenja ideološke slike na zapadu.

potiru na pitanju sadržaja, a time i metodološko-teorijskog okvira. Naime, nužno je razdvajanje na dvije kulture daljnjom heterogenizacijom društva dovelo u nove suodnose koji su pretvarali seljačku kulturu u kulturu svih podređenih slojeva, u pučku kulturu, kulturu svakodnevice i druge različite inačice koje su nastajale od ostalih znanosti neidentificiranim objektima. Identifikacija mjesta podvajanja kultura postala je tako osnova za građenje temeljnih teorijskih suprotnosti koje su obilježile drugu polovicu 20. stoljeća. Upravo se u to vrijeme i stvarala Bratanićeva teorijska osobnost koja je na snažne udare malih, popularnih, pučkih i svakodnevnih kulturnih sadržaja morala odgovarati utvrđivanjem etnološkog objekta kao etničkog i naslijeđenog, u za njega već tada gotovo kemijskim, tragovima. Upravo su na tim mjestima, možda zbog otpora kojih je i te kako bio svjestan, nastali i pothvati etnološke kartografije koja bi obuhvaćala cijelu Europu, pa onda i susjedne zemlje (misleći uglavnom na afrički Mediteran, Bliski istok i zapadnu Aziju). U svom naletu na ovaj europski prostor Bratanić pokušava uspostaviti etnografsko – etnološku sliku koja bi trebala eksperimentalno utvrditi tezu o dvjema međusobno različitim kulturama na svjetskoj razini i ispisati migraciju i kretanje jedne od njih, one koju danas možemo prepoznati kao *jednostavnu u sebi izjednačenu, domaću, tradicionalnu, nepismenu kulturu kakva se još djelomično održala na selu i koja predstavlja pravu narodnu kulturu kao i odnosa koji postoje između tih domaćih kultura s jedne strane i drugog tipa kulture – gradske civilizacije – s druge strane* (Bratanić prema Petrović 1980:116) Tu on vidi original etnološkog predmeta, na tom je mjestu on još uvijek sačuvan. Ostaje, naravno, upitno na koji ga način izolirati i prepoznati kao takva. Ono za čim je Bratanić pošao – oraće sprave, rala, čiji su svi drveni dijelovi izrađeni rukom seljaka, dakle bez utjecaja gradskih sredina, morali su sadržavati dovoljnu dozu tradicije, a onda i etničnosti. Rala ukazuju na starost i svojom tehnologijom. Očuvana tako do danas, postaju kvalitetan fragment nekadašnjeg života, mjesto koje ukazuje na migracijske kretnje zbog svog oblika i nazivlja. No, zauvijek će mu ostati pitanje: ako i postoji stalna kulturna disjunkcija u povijesti, nije li barem neko od tih rala proizvod te kulturne razlike, pa je tako ona tuđa civilizacija već debelo ispisana po formulama kojima je opisivao građu pronađenih oraćih sprava (vidi Prica 2001:42).

No, bez obzira na načine interpretacije i uključivanje građe u šire tematske i klasifikacijske okvire, Bratanićeva opredijeljenost prema rekonstrukciji

povijesti domaće, male kulture i njegova znanstvena dosljednost dovodile bi ga u vrlo blizak suodnos čak i s Lévi-Straussom, za kojeg je i tako tvrdio da je mnogošto od onog što piše uglavnom točno, ali ne i spektakularno. Osim mjesta nesvjesnog, koje obojica hvataju kao glavni preduvjet za postojanje kulture, (Prica 2001:39,40) Prica detektira i bitno zanimljiviji dio koji na neki način povezuje, ali i razdvaja Bratanića i Lévi-Starussa, a to je položaj znanstvenog subjekta: *Ako Lévi-Strauss ne misli da je cilj etnologije smisaona rekonstrukcija 'tragova pojava' koja bi sezala do njihovih autentičnih slika u prošlosti, jer ga primarno smeta veza znakova omogućena partikularnšću uvida, ako on na taj način ne 'robuje' autenticizmu, možda je to i zbog toga što on ne mora rekonstruirati iz povijesnog zaborava, on može odmah birati 'povijesno autentičnije' pojave* (Prica 2001:41). To kao da cijeli kompleks, koji nam je otvorio pokušaj konstrukcije Bratanića u suvremenom etnološkom pismu pomoću praćenja strategija kulturnog razdvajanja, vraća važnost mjestu s kojeg progovaraju nacionalne etnologije, koje ne samo da iskapa iz povijesnog zaborava nego i baštini teorijsko naslijeđe koje ga drži na stalnom oprezu. Tako narodoznanstvo kakvim ga je vidio Radić, doista neće postati ni deskriptivna i prazna klasifikacijska disciplina kojoj izmiče ljudska dimenzija kulture, ali ni generalizirajuća sveobuhvatna antropologija koja nadsvođuje iskustva Drugog odričući mu zajedničku temporalnost (*denial of coevalness*, Fabian,1983), premještajući ga uvijek u neko doba koje, na ovaj ili onaj način, prethodi našemu. Ovo pred etnologiju postavlja moć pregovaranja među različitim ciljevima i metodama deskripcije kulture koja svaki put postaje novi zadatak. Umjesto dihotomije kultura (ili možda zajedno s njom) javlja se dihotomija teorije, koja sada više nije samo naša i tuđa, s obzirom da i sami baštinimo dobar dio strukturalističkih i semiotičkih interpretacija, nije više ni ona dihotomija različitih objekata, već dihotomija interpretacije u kojoj treba prepoznavati bljeskove hibridnih pozicija s kojih je moguće progovarati bez raspolovljenog identiteta.

LITERATURA:

ANDERSON, Benedict (1990): *Nacija: zamišljena zajednica*, Školska knjiga, Zagreb.

BHABHA, Homi (2002): *The Location of Culture*. Routledge, London and New York..

BRATANIĆ, Branimir (1979): *Peasant Cultures of West and East. Europe as a Cultural Area* (World Anthropology Series). The Hague, Paris, New-York: Moutin Publishers, 123-131.

CHATERJEE, Partha (1993): *The Nation and Its Fragments*, Princeton University Press, Priceton, New Jersy.

ČAPO, Jasna (1991): Hrvatska etnologija, znanost o narodu ili o kulturi? *Studia ethnologica Croatica*, vol.3:7-15, Zagreb.

FABIAN, Johannes (1983): *Time and the Other*. Columbia University Press, New York.

GELLNER, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, New York.

PETROVIĆ, Đurđica (1980): Profesor Branimir Bratanić: Evropski etnološki atlas. *Etnološka tribina* 3:115-123, Zagreb.

PLETENAC, Tomislav (1999): Etnologija u službi politike: pozadina sukoba Franić-Gavazzi. *Studia ethnologica Croatica*, vol.7/8: 83-93, Zagreb.

PRICA, Ines (2001): *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.

RIHTMAN AUGUŠTIN, Dunja (2001): *Etnologija i etnomit*, Zagreb.

RADIĆ, Antun (1936): *Sabrana djela I.* (Narod i Narodoznanstvo). Seljačka sloga, Zagreb.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1995): Can subaltern speak? U: *The Postcolonial Studies Reader* (ur.: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin). London i New York: Routledge.

WOLFF, Larry (1994): *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enighment.* Stanford - California: Stanford University Press.

DUALITY OF ETHNOLOGICAL DISCOURSE AND THE POSITION OF ETHNOLOGY OF BRANIMIR BRATANIĆ

Summary

Starting from the discourse on the division of culture, this paper attempts to understand the theoretical framework which is the consequence of such division. In other words, in spite of the multiple criticisms of ethnology whose aim was to reconstruct historical events through geographical distribution of specific cultural elements, today's position is to try to establish some of the reflections of these practices using the contemporary theoretical positions. These reflections are probably the most prominent inside the attempts to avoid any elements which could be in any way connected to cultural reconstructions. On the other hand, Croatian ethnology has been, regardless of its turbulent history of the other half of the 20th century, marked as a theoretically retarded discipline, which can produce only raw ethnographic data, while the manufacturing industry of new theories was positioned in Western institutes. Lack of dialogue with the Western interpretative practices accentuates the discursive position of Branimir Bratanić, but not any more inside the framework offered by his time and his ethnological program.

Key words: history of ethnology, postcoloniality, Branimir Bratanić, theory